КОГДА МУЖЧИНЫ НОСИЛИ ПОКРЫВАЛА ДЛЯ БОГОСЛУЖЕНИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ 1-ГО ПОСЛАНИЯ К КОРИНФЯНАМ 11:4*

Ричард Остер

I. ВВЕДЕНИЕ**

1-е Послание к Коринфянам 11:2-16[1], из-за социальных проблем, присущих многим современным толкованиям и теологии, стало источником материалов для современных феминистских программ[2]. Однако экзегеты, как правило, игнорируют "мужской аспект" в этом тексте и лежащий в его основе коринфский контекст. Целью данной статьи является реконструкция наиболее вероятной матрицы практики от имени Павла в 1 Кор.11:4 когда он пишет, что *πᾶς ἀνὴρ προσευχόμενος ἢ προφητεύων κατὰ κεφαλῆς ἔχων*. Многочисленные экзегетические вопросы и древние социальные практики, имеющие отношение к полному изучению 1Кор.11:2-16, не входят в рамки этого узкого исследования. Такие вопросы, как происхождение и характер взглядов Павла на женщин, а также на их одежду, и вопрос о древнегреческих, римских и иудейских обычаях, касающихся ношения женщинами, покрывал в домашней и уличной одежде, здесь рассматриваться не будут.

Это исследование начинается с обзора и оценки предыдущих интерпретаций 11:4. Далее оно демонстрирует присутствие римской культуры и нравов в Коринфе во времена Павла. На третьем этапе этого исследования собраны и интерпретированы литературные и артефактные свидетельства, касающиеся использования религиозных головных уборов в римской религии. В заключительном разделе исторические свидетельства соотносятся с ситуацией в Коринфе, описанной в 11:2-16, и показана важность городских условий для правильного толкования 1-го послания к Коринфянам 11:4.

II. ИСТОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ

История толкования 1Кор.11:4 свидетельствует о большом разнообразии методологий и выводов. В своем исследовании 1Кор.11:2-16 многие пренебрегли комментариями о значении 11:4, тем самым сосредоточив внимание Павла исключительно на женщинах[3]. Для тех, кто отважился на интерпретацию 11:4, наиболее характерной чертой их усилий является методологическая неразбериха, проистекающая из их убежденности в том, что для толкования 1Кор.11:4[4] либо невозможно, либо не нужно знать городской контекст Коринфа первого века.

Представителем этого обвинения является Сьюзан Т. Фох, которая пишет: "Факты о ситуации в Коринфе неопределенны. Следовательно, представляется нецелесообразным искать ответы на "прикрывающие" противоречия в обычаях Коринфа первого века до тех пор, пока не будут обнаружены более убедительные данные"[5]. Невольно возникает вопрос: "Кво вадис?". Где еще, кроме "обычаев Коринфа первого века", следует искать ответы ради коринфской проблемы первого века? Джон К. Херд придерживается аналогичной позиции: "Нет необходимости решать сложную историческую проблему реальных социальных нравов, которые были распространены в то время"[6].

* Оригинальное название: When Men Wore Veils to Worship: The Historical Context of 1 Corinthians 11.4. Опубликовано в New Testament Studies (vol.34, 1988, pp 481 – 505).

** Греческие тексты цитируются в соответствии с Luci Berkowitz and Karl A. Squitier, *Thesaurus Linguae Graecae. Canon of Greek Authors and Works,* 2-е изд. Oxford: Oxford University Press, 1986. Латинские тексты приводятся в соответствии с *Oxford Classical Dictionary,* изданным P.G. W. Glare, Oxford: Oxford University Press, 1982.

[1] Обзор важных интерпретаций дан Линдой Меркаданте в *From Hierarchy to Equality: a Comparison of Past and Present Interpretation of I Cor. 11:2-16 in Relation to the Changing Status of Women in Society* (Vancouver: G-M-H Books, 1978).

[2] Например, Robin Scroggs, 'Paul and the Bschatological Woman', *JAAR* 40 (1972) 282-303; там же, 'Paul and the Eschatological Woman Revisited', *JAAR* 42 (1974) 532-7; William 0.Walker, 'I Corinthians 11:2-16 and Paul's Views Regarding Women', *JBL* 94 (1975) 94-110; Morna D. Hooker, 'Authority on her Head, an Examination of I Cor. XI:10', *NTS* 10 (1964) 410-16; John P. Meier, 'On the Veiling of Hermeneutics', *CBQ* 40 (1978) 212-26; Lamar Cope, 'I Cor. 11:2-16: One Step Further', *JBL* 97 (1978) 435-6; Garry W. Trompf, 'On Attitudes Toward Women in Paul and Paulinist Literature: I Corinthians 11.3-16 and its Context', *CBQ* 42 (1980) 196-215; Jerome Murphy-O'Connor, 'Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2-16', *CBQ* 42 (1980) 482-500; Jon Zens, 'Aspects of Female Priesthood: A Focus on I Cor. 11:2-16 and I Cor. 14:34-35', *BRefR* 10 (1981) 3-18; Alan Padgett, 'Paul on Women in the Church: the Contradictions of Coiffure in I Corinthians 11:2-16', *JSNT* 20 (1984) 69-86.

[3] Otto Kuss, *Die Briefe an die Romer, Korinther und Galater*. Das Neue Testament, 6. (Regensburg: Friedrich Pustet, 1940) 163, "Без особого руководства Павел переходит к рассмотрению вопросов, касающихся церковной жизни Коринфян; он говорит о запрете женщинам посещать богослужения (11. 2-16) … "; статья Вальтера Шмиталса *Gnosticism in Corinth. An Investigation of the Letters to the Corinthians* (New York: Abingdon Press, 1971) 237-43 в основном посвящена гностической антропологии; Else Kahler, *Die Frau in den paulinischen Briefen, unter besonderer Berücksichtigung des Begriffes der Unterordnung* (Frankfurt a. M.: Gotthelf) 43-70 сильно зависит от работы В. Шмиталса. Она отмечает: "Но вопросы, которые ему задают, по всей вероятности, исходят из гностических кругов в Коринфе. . . Поэтому стихи 11,3 и дал. содержат антигностическую тенденцию", 50; Адольф Шлаттер в *Paulus, der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther* (Stuttgart: Calwer, 1934) 308 пишет только "Речь идет не о вуали, не о закрытии лица, а, как ясно показывает сравнение с прической мужчины, о ткани, покрывающей волосы"; Хайнц-Дитрих Вендланд в *Die Briefe an die Korinther.* Das Neue Testament Deutsch, 7 (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954) 81 говорит о 11:4 только: "Вопрос, который сейчас возникает, заключается в том, как женщина должна одеваться как молящаяся или пророчествующая, должна ли она идти беспрепятственно или нет… Мужчина и женщина должны отличаться по одежде и обычаям, потому что они различаются в соответствии с божественным порядком"; публикация Ноэля Уикса "On Silence and Head Covering", *West Th J* 35 (1972), 21-7, также бесполезна.

[4] См. Joseph Fitzmyer, 'A Feature of Qumran AngeloTogy and the Angels of I Cor. XI.10', *NTS* 4 (1957) 48, прим. 1: "Хотя до нас дошло много подробностей о ношении покрывала в древности как еврейскими, так и греческими женщинами, ни одна из них не имеет прямого отношения к проблеме Церкви в Коринфе. Мы не знаем ни точной природы, ни происхождения жесткого обращения, с которым Павел пытался справиться".

[5] Susan T. Foh, *Women and the Word of God. A Response to Biblical Feminism* (Grand Rapids: Baker Book House, 1979) 106.

[6] John C. Hurd, *The Origin of I Corinthians* (New York: Seabury Press, 1965) 184.

Пренебрежение городским контекстом 11:4 привело к трем усеченным толкованиям 1Кор.11:4. [I] Первое неправильное представление заключается в том, что предостережение Павла относительно ношения головных уборов для мужчин не было написано в ответ на конкретную религиозную практику, хотя Павел использует довольно специфические термины, такие как *ἀνὴρ* и *προσευχόμενος ἢ προφητεύων*. Является ли это маскулинным предубеждением, которое фокусируется на предписании Павла для женщин и предполагает, что предписание для мужчин не имело под собой оснований?[1] Джером Мерфи-О'Коннор подчеркнул проблему такого герменевтического подхода:

> *Названия, приведенные к 1 Коринфянам 11.2-26 в основных комментариях и переводах, свидетельствуют о широко распространенном убеждении, что рассматриваемый вопрос касается только женщин. Признание этого консенсуса неизбежно приводит к искажению толкования этого отрывка до такой степени, что некоторые комментаторы отказываются всерьез воспринимать упоминание о мужчинах. На самом деле, мужчины в этом разделе фигурируют одинаково часто.... Таким образом, проблема затрагивает оба пола. . .*[2]

Следующие цитаты показывают, насколько глубоко укоренилось убеждение, что 1Кор.11:4 не следует принимать за чистую монету при восстановлении практики в Коринфской церкви: (1) Йоханнес Вайс: "Не нужно предполагать, что такое самохвальство в культе действительно имело место; это только гипотетически, в некоторой степени сказано как слайд"[3].(?) (2) Арчибальд Робертсон и Альфред Пламмер: "Нет никаких оснований предполагать, что люди в Коринфе совершали эту ошибку в собрании. Поведение, которое было бы неподобающим для мужчин, упомянуто для того, чтобы подчеркнуть осуждение женщин, которые в этом вопросе действовали как мужчины"[4]. (3) Чарльз Ходж: "Нужно было исправить то, что женщины появлялись на публичных собраниях без одежды.... Мужчины упомянуты только для иллюстрации этого принципа"[5]. (4) Ханс Конзельманн: "Параллелизм между пунктами 4 и 5 отражает фундаментальное равенство прав, хотя речь идет только о поведении женщины"[6]. (5) Джеймс Б. Херли: "... маловероятно, чтобы коринфяне на самом деле надевали покрывала..."[7]. (6) Ф. Ф. Брюс: "Маловероятно, что мужчины-христиане на самом деле покрывали свои головы в Коринфе; ссылка на то, что они (гипотетически) делали это, необходима для завершения аргументации"[8]. (7) Ф. В. Грошайде: "Мужчина, идущий с покрытой головой, ведет себя как женщина и позорит свою голову. Это относится только к тому, что могло бы произойти"[9]. (8) Сьюзан Т. Фох: "...любые ошибки в стихах 3-16 могут быть гипотетическими. Следует отметить возможность того, что 1Кор.11:2-16 не предназначалось для исправления фактической ошибки . . . Кроме того, культурное объяснение использования покрытий может быть ослаблено, поскольку этот отрывок не будет рассматриваться как исправляющий конкретную практику в Коринфе"[10].

Эти выводы не основаны на соответствующих греческих и латинских текстах[11], а также на археологических данных, которые описывают древние нравы и священные законы, касающиеся мужского головного убора для богослужения[12]. Ярким примером забытого текста является труд Плутарха "Aetia Romana et Graeca", в котором обсуждается римский обычай носить головные уборы во время богослужений[13].

[II] Вторая экзегетическая ошибка — это отрицание, по мысли Павла, какого-либо покрытия головы как у мужчин (1Кор.11:4), так и у женщин (1Кор.11:5). Аргумент "молчания" в поддержку этой точки зрения заключается в том, что, поскольку текст 1Кор.11:4 не содержит термина *κάλυμμα*, Павел не намекал на покрывало[14].

[1] Все остальные случаи *ἀνήρ- γυνή* в 1 Послании к Коринфянам признаны отражающими конкретные вопросы, например 1 Кор.7:2-4,10-16,33-34; 11:7-14; 14:34-35.

[2] Jerome Murphy-O'Connor, 'Sex and Logic in I Corinthians 11:2-16', *CBQ* 42 (1980) 483.

[3] Johannes Weiss, *Der erste Korintherbrief* (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910) 271.

[4] Archibald Robertson and Alfred Plummer, A *Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians* (The International Critical Commentary, 2-е изд. Edinburgh: T. & T. Clark, 1914) 229.

[5] Charles Hodge, *An Exposition of the First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1965) 207-8.

[6] Hans Conzelmann, *I Corinthians* (Philadelphia: Fortress Press, 1975) 184, прим. 35.

[7] James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective* (Grand Rapids: Zondervan,1981) 170 (основано на предшествующей работе автора *Man and Woman in I Corinthians. Some Exegetical Studies in Pauline Theology and Ethics* [Dissertation, Cambridge University,1973] 41-71 особенно). Со взглядами Херли также можно ознакомиться в 'Did Paul Require Veils or the Silence of Women? A Consideration of I Cor. 11:2-16 and I Cor. 14:33b-36.', *West Th J* 35 (1973)190-220.

[8] F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians* (London: Butler & Tanner Ltd., 1971) 104.

[9] F. W. Grosheide, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1955) 253.

[10] Susan T. Foh, *Women and the Word of God,* 101.

[11] Наблюдение Вильгельма Буссе: "Это вопрос обычаев. Свободный грек ходит с непокрытой головой, в состоянии сильнейшей скорби он только прикрывает голову" (в *Die Schriften des Neuen Testaments.* Издание W. Bousset and W. Heitmuller. 3-е изд. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1918, том 2:128) вряд ли является уместным комментарием к 11:4, если только христиане в Коринфе не поклонялись в первую очередь "в состоянии глубочайшей скорби".

[12] Эти комментаторы и авторы практически не проявляют критического отношения к актуальным работам о священных законах, регулирующих участие в языческих богослужениях, таким как Theodor Wachter, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult* (RGW, 9.1. Giessen: Alfred Topelmann, 1910) или Franciszek Sokolowski, *Lois sacries de l'Asie Mineure* (Ecole Francaise d'Athenes, 9. Paris: E. de Boccard, 1955); там же*, Lois sacries des rite's grecques. Supplement* (Ecole Francaise d'Athenes, 11. Paris: E. de Boccard, 1962); *idem, Lois sacries des rite's grecques* (Ecole Francaise d'Athenes, 18. Paris: E. de Boccard, 1969).

[13] 1 Даже такой известный и эрудированный ученый, как Ганс Литцман, не смог в своей работе над 1 Посланием к Коринфянам 11:4 должным образом исследовать этот текст Плутарха. Hans Lietzmann, *An die Korinther I / II.* 5-е изд. Handbuch zum Neuen Testament (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1969) 53; хотя Уильям Баркли в *The Letters to the Corinthians* rev. ed. The Daily Study Bible Series (Philadelphia: Westminster Press, 1975) 97 замечает "Это один из таких отрывков, которые имеют чисто местное и временное значение", он связывает это только с репутация распущенного человека в Коринфе (99); Ф. Годе иронично ссылается на соответствующие литературные свидетельства, но затем приходит к выводу, что "маловероятно, что злоупотребления возникали в этом направлении [в отношении мужчин], особенно в Греции. Манера поведения, которая присуща мужчине, упоминается только для того, чтобы по контрасту подчеркнуть то, что только и присуще женщине", *Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians* (Grand Rapids: Zondervan, 1957) том 2:104, 113.

[14] Так считают Abel Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple. A Study with Special Reference to MT. 19. 13(sic)-12 and I Cor. 11:3-16*. Acta seminarii Neotestamentici Upsaliensis,24 (Lund: C. W. K. Gleerup, 1965) 165-86; Alan Padgett, 'Paul on Women in the Church. The Contradictions of Coiffure in I Corinthians 11.2-16', *JSNT* 20 (1984) 70; и William J. Martin, 'I Corinthians 11:2—16: An Interpretation', в *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays presented to F. F. Bruce on his 60th Birthday*. Издано W. W. Gasque (Grand Rapids: Win. B. Eerdmans, 1970) 233.

Согласно этой точке зрения, единственным головным убором являются длинные волосы, данные Богом и засвидетельствованные природой (ср.11:15). Джеймс Херли, представитель этой интерпретации, отмечает, что "хотя ясно, что обычаи носить покрывало были безразличны грекам и римлянам первого века, кажется, что прическу - нет"[1]. По словам Херли, Павел не приказывал женщинам носить покрывало, но скорее, чтобы они не распускали волосы. Они только должны были быть уложены наверху головы[2]. Выводы Херли, однако, не отражают филологических доказательств, содержащихся в греческих и латинских текстах, касающихся религиозных головных уборов.

Из греческих и латинских текстов ясно, что аргумент, основанный на отсутствии *κάλυμμα* в 11:4, является надуманным. Во множестве примеров из Плутарха, которые относятся к головному убору или его отсутствию, нет единой схемы описания ношения головного убора. Существительное *κάλυμμα* часто отсутствует, хотя иногда используется *τό ιμάτιον*[3]. Часто в греческих источниках не встречается термин "голова". Следует ли на основании молчания сделать вывод, что была прикрыта какая-то другая часть тела, поскольку термин *κεφαλή* конкретно не используется? Более того, в латинских источниках, где упоминаются головные уборы, часто не упоминается предмет одежды, закрывающий голову, а только то, что голова покрыта[4].

В некоторых случаях *κατὰ κεφαλῆς ἔχων* в 11:4 понимается как относящееся к длинным волосам. Джером Мерфи-О'Коннор утверждает, что "это довольно необычное определение термина «покрывало» (зачем использовать такое определение?), и было бы более естественным понимать эту фразу как относящуюся к длинным волосам..."[5]. Аргументация Мерфи-О'Коннора вполне может быть перевернута, т.е. фраза *κατὰ κεφαλῆς ἔχων* также можно охарактеризовать как "довольно необычную манеру обращения с длинными волосами". В конце концов, Павел знает греческое выражение, обозначающее длинные волосы (*κομά*). Мерфи-О'Коннор далее предполагает, что использование *κατά* в родительном падеже делает "маловероятным, что он [Павел] использовал этот предлог в родительном падеже для обозначения чего-либо, "покоящегося" на голове"[6]. Еще более проблематичным является утверждение Уильяма Дж. Мартина о том, что "некоторые признаки не вызывают разумных сомнений". что Павел использует термин "покрытые" для обозначения длинных волос[7].

Примеры *κατὰ* с родительным падежом подрывают основу утверждения Мерфи-О'Коннор. Описывая людей, носящих головные уборы, Плутарх использует греческое словосочетание *κατὰ κεφαλῆς* в соответствии с общепринятым пониманием 1Кор.11:4 и демонстрирует, что *κατὰ κεφαλῆς ἔχων* может относиться к чему-то, что находится на голове. Греческое выражение не обязательно должно обозначать волосы, ниспадающие на затылок и шею. Греческая литература, современная Новому Завету, демонстрирует, что выражение *κατὰ κεφαλῆς* может явно означать "на голове"[8].

[III] Третье недоразумение, связанное с 1Кор.11:4, связано с наложением более поздних иудейских обычаев на ситуацию в Коринфе. Сторонники этой точки зрения, как правило, скорее предполагают, чем демонстрируют, что люди из 11:4 – евреи[9]. Таким образом, Ф. Ф. Брюс, К. К. Барретт и другие делают выбор в пользу возможных еврейских правил для мужчин, не обсуждая сложные исторические проблемы, связанные с иудаизмом диаспоры. Эта еврейская ориентация неразрывно связана с другими часто цитируемыми, но все же недоказанными выводами о 1Кор.11:2-16, такими как "Павел не нашел обычая регулярно покрываться в эллинистических общинах, но перенял его из иудео-христианской общинной дисциплины"[10], или что" таким образом, Павел пытается внедрить в общины на греческой земле обычай, который больше соответствует восточному и особенно еврейскому восприятию, чем греческому"[11].

Однако этой третьей точке зрения не хватает достаточных доказательств. Конкретное предписание Павла о ношении мужчинами покрывала на богослужении не может быть прослежено в еврейских Священных Писаниях, Септуагинте, свитках Мертвого моря, Евангелиях, трудах Филона и Иосифа Флавия или Мишне. Даже в "Комментарии к Новому завету, Талмуду и Мидрашу" Х. Л. Страка и П. Биллербека практически нет свидетельств того, что мысль Павла была написана евреями первого века[12]. Попытки представить коринфских мужчин носящими еврейский талит или ермолку искажают историческое использование молитвенного платка еврейскими мужчинами[13].

[1] James B. Hurley, *Man and Woman,* 257. В целом, следует обратиться к источникам и библиографии, имеющейся в R. Steininger, 'Haartracht und Haarschmuck', в *Paulys Realencyclopadie der classischen Altertumswissenschaft* (в дальнейшем *Paulys Realencyclopadie)* (Stuttgart: J. B. Metzlersche, 1912) 7.2:2109-50; M. Stephan, 'Haartracht', в *Paulys Realencyclopadie* (1935) Supp. 6:90-102; и Walter Hatto, 'Haartracht. Haarschmuck', *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike.* 2:897-99 (Munchen: Deutscher Taschenbuch, 1979) 22.

[2] *James B. Hurley, Man and Woman in Biblical Perspective, 169-71.*

[3] Plutarch *Regum et imperatorum apophthegmata* 200F; *Aetia Romana et Graeca* 267C; *Caesar* 739C-D; *Brutus* 991F; *Cicero* 885C.

[4] Напр., см. сноски no. 5 page 497, 2 page 499,1 page 500,1 page 501.

[5] Jerome Murphy-O'Connor, The Non-Pauline Character of I Corinthians 11:2-16?', *JBL* 95 (1976) 621. А. Исакссон в *Marriage and Ministry in the New Temple,* стр.166, утверждает, что эта фраза "означает наличие длинных свисающих волос, а не покрытую голову".

[6] Jerome Murphy-O'Connor, 'Sex and Logic', 484; см. также A. Padgett, 'Paul on Women in the Church', 70-1.

[7] William J. Martin, 'I Corinthians 11:2-16', in *Apostolic History and the Gospel,* 233.

[8] Joephus *De bello Judaico libri vii* 2.48; *Antiquitates Judaicae* 1.50; 5.252; 13.117 и Plutarch *Regum et imperatorum apophthegmata* 200F; *Aetia Romana et Graeca* 267C; *Vitae decem oratorum* 842B; *Pyrrhus* 399B; *Pompeius* 640C; *Caesar* 739D.

[9] C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (London: Adam & Clark, 1968) 249-50; F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians* (Greenwood, S.C.: Attic Press, 1971) 104. R C .H Lenski, *The Interpretation of St. Paul's First and Second Epistle to the Corinthians* (Columbus, Ohio: Wartburg Press, 1946) 435; W. J. Conybeare and J. S. Howson,*The Life and Epistles of St. Paul* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1877) 402.

[10] Gerhard Delling, *Paulus' Stellung zu Frau und Ehe* (Beitrage zur Wissenschaft von Alten und Neuen Testament, 4th ser., 5. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1931) 98.

[11] Albrecht Oepke, 'κατακαλύπτω' in *TDNT* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1965) 3:563. Анни Жобер, 'Le voile des femmes', NTS 18 (1971-2) 420 утверждает без каких-либо доказательств: "Ссылки Павла следует искать не на стороне языческих культов. ... Поэтому нам следует обратиться к иудейской стороне, чтобы пролить свет на мужской обычай покрывать или не покрывать голову".

[12] Hermann L. Strack and Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch.* Vol. 3 *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis* (Munchen: C. H. Beck'sche, 1954) 423-6. "Точно так же, как иудейские мужчины во времена Нового Завета не были связаны каким-либо обычаем ходить с покрытой головой в повседневной жизни, так же у них не было обязанности появляться перед Богом с покрытой головой во время религиозных служб и богослужений", 424.

[13] Strack and Billerbeck, *Kommentar zum NT,* "Старейшая Галаха предписывает лишь, что мужчина не должен приближаться к Богу нагим; поэтому он должен прикрывать свою наготу при чтении Шма и закрываться до груди во время молитвы. Таким образом, древний период ничего не знает о покрытии головы во время молитвы... Наши источники предоставляют лишь скудные сведения на эту тему; однако к началу IV века молитва с покрытой головой, по-видимому, уже стала устоявшейся традицией в более широких кругах", 424-5.

Хотя Тосефта и призывает еврея закутаться в плащ, снимая с себя обеты, Павел обращается не к этому конкретному действию[1]. Если бы Павел имел в виду освобождение от обетов, в его распоряжении были бы более подходящие фразы[2]. Выбор Павлом терминов *προσευχόμενος ἢ προφητεύων* не указывает на сходство с еврейским выражением מפירין נדרים, приведенным в разделе Тосефта[3].

III. РИМСКАЯ КУЛЬТУРА

А. Вступление

Многие исследования римского Коринфа породили стереотипы[4], которые игнорировали археологические свидетельства и привели к карикатуре на культурную историю Коринфа. Например, представление о том, что Коринф во времена Павла был основан заново как римская колония после столетия тотального запустения, опровергается археологическими исследованиями. Тем не менее, часто толкователи Нового Завета и историки продолжают подкреплять свои реконструкции римского Коринфа ссылками на греко-римскую литературу, историческая достоверность которой вызывает явные сомнения в свете достоверных археологических данных[5].

Б. Римский Коринф

Римляне основывали колонии по нескольким разным причинам. Глен Бауэрсок считает, что Коринф был основан как римская колония (*Colonia Laus Iulia Corinthiensis*) для эффективного распоряжения имеющимися на земле мужчинами и семьями[6]. Но разве колонии не были созданы также как форпосты для распространения римской культуры, религии, языка и политических систем? Глен Бауэрсок считает, что Колонизация Коринфа - нет. По его мнению, гоманизация является ненужным требованием для восточной колонизации этого века. Это слово использовалось главным образом для описания того, что впоследствии произошло в определенных областях западной империи, и того, чего не произошло на Востоке[7]. Для наших целей не так уж важно точно знать, почему Цезарь основал колонию в Коринфе. Как отметил Э. Т. Сэлмон, "...очевидно, что, намеренно это делалось или нет, колонии действительно влияли на окружающие туземные территории и побуждали их перенимать римские обычаи"[8]. Это вполне разумно, поскольку, как отмечал Авл Геллий (2 в. н.э.), римские колонии "казались как бы миниатюрами и в некотором роде копиями" римского народа (*populi Romani, cuius istae coloniae quasi effigies parvae simulacraque esse quaedam videntur*)[9].

Соответственно, колонии были центрами "римского влияния, из которых латинский язык распространялся в окружающем море чужих языков; они помогали продвигать имперский культ и знакомили туземцев с римскими институтами"[10]. Эти колонии, продолжает Салмон, "были хранилищами подлинного римского духа"[11] и, следовательно, способствовали романизации, хотя и в разной степени, местных культур как на Востоке, так и на Западе.

[1] Знанием этого текста Тосефты я обязан профессору Мортону Смиту.

[2] Можно было бы ожидать, что Павел будет использовать такие термины, как εὐχή, ὅρκος или ὁρισμός для обозначения иудейского понятия освобождения от обетов; ср. Числ.30(LXX).

[3] "И они не освобождаются от обетов ни тогда, когда они сидят на осле, ни тогда, когда они идут, ни тогда, когда они стоят, но только тогда, когда они закутываются в плащ и сидя", Песахим 2.16 в *The Tosefta. Second Division (Moed)* (New York: KTAV, 1981) 122. 122. Также поразительно, что этот конкретный отрывок из *Тосефта* Песахим полностью отсутствует в *Мишне* Песахим.

[4] Введение к книге Виктора Ферниша *II Corinthians*, The Anchor Bible, 32A» (Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1984) 4–22 представляет собой смесь полезной и не очень информации. Разочарование ждёт тех, кто ищет полезную информацию о Коринфе, например, в F. F. Bruce, *New Testament History* (Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1980) 296-7, *idem, Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1977) 248-79; Howard Kee and Franklin W. Young, *The Living World of the New Testament* (London: Darton, Longman & Todd, 1960) 251-3; Helmut Koester, *Introduction to the New Testament,* 2 vols. (Philadelphia: Fortress Press, 1982); D. H. Madvig,'Corinth', in *The International Standard Bible Encyclopedia,* изданное G. W. Bromiley *et al.* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979) т. 1:772-4; Gunther Bornkamm, *Paul* (New York: Harper & Row, 1969) 68-77.

[5] Многие исследователи классической филологии и Нового Завета слепо следовали древнему литературному преданию о том, что Коринф был полностью разрушен в 146 году до н. э. и оставался в запустении до 44 года до н. э. Источники этой ложной литературной традиции и археологические данные, которые ее опровергают, были тщательно собраны Джеймсом Уайзменом в 'Corinth and Rome 1:228 B.C.-A.D. 267', в *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt* (далее *ANRW).* Издание H. Temporini and W. Haase (Berlin: Walter de Gruyter, 1979) II.7.1: 491-6.

[6] Glen W. Bowersock, *Augustus and the Greek World* (Oxford: Clarendon Press, 1965) 67.

[7] Bowersock, *Augustus and the Greek World* 72.

[8] Edward T. Salmon, *Roman Colonization Under the Republic.* Aspects of Greek and Roman Life. Ed. H. H. Scullard (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1970) 149.

[9] Aulus Gellius *Noctes Atticae* 16.13.9. *The Attic Nights of Aulus Gellius.* Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1961) т. 3, 181. "Ибо они [т.е. колонии] не пришли к гражданству извне и не выросли из собственных корней, но они как бы пересажены из государства и имеют все законы и учреждения римского народа, а не те, которые они сами выбрали. Это состояние, хотя оно более подвержено контролю и менее свободно, тем не менее считается предпочтительным и высшим из-за величия и могущества римского народа, которого эти колонии, так сказать, являются миниатюрами и в некотором смысле копиями". "Sed 'coloniarum' alia necessitudo est; non enim veniunt extrinsecus in civitatem nee suis radicibus nituntur, sed ex civitate quasi propagatae sunt et iura institutaque omnia populi Romani, non sui arbitrii, habent. Quae tamen condicio, cum sit magis obnoxia et minus libera, potior tamen et praestabilior existimatur propter amplitudinem maiestatemque populi Romani, cuius istae coloniae quasi effigies parvae simulacraque esse quaedam videntur, et simul quia obscura oblitterataque sunt municipiorum iura, quibus uti iam per innotitiam non queunt".

[10] Salmon, *Roman Colonization,* 148. Когда Ливий пишет о жителях римской колонии *Фидены*, что «многие фиденцы, имея среди себя римлян в качестве колонистов, знали латынь» (Livy *ab Urbe Condita* 1.27.9), он вряд ли описывает уникальное явление.

[11] Salmon, *Roman Colonization,* 149.

Хотя население и культура этой колонии, несомненно, были неоднородными, Коринф, тем не менее, был "в некотором роде копией" Рима и, соответственно, обладал всеми соответствующими римскими законами, магистратами и должностными лицами[1]. В этой связи не следует забывать, что римские священники были государственными чиновниками и что римская религия была неразрывно вплетена в ткань римской гражданской жизни и институтов, как внутри, так и вне города[2].

Не все ученые одинаково интерпретируют колониальный статус Коринфа. Некоторые, например, отрицают наличие какой-либо заметной римской культуры в имперском Коринфе. Эта точка зрения подтверждается некритическим использованием некоторых литературных источников, которые рисуют пренебрежительную картину колонистов, отправленных в Коринф. Часто цитируется текст эпиграмматиста Кринагора (1 век до н. э.), который сильно оплакивал происхождение жителей римского Коринфа....

Οἵους ἀνθ’ οἵων οἰκήτορας, ὦ ἐλεεινή,
εὕραο. φεῦ μεγάλης Ἑλλάδος ἀμμορίης.
αὐτίκα καὶ γαίης χθαμαλωτέρη εἴθε, Κόρινθε,
κεῖσθαι, καὶ Λιβυκῆς ψάμμου ἐρημοτέρη,
ἢ τοίοις διὰ πᾶσα παλιμπρήτοισι δοθεῖσα
θλίβειν ἀρχαίων ὀστέα Βακχιαδῶν.[5]

Однако следует помнить, что, когда Кринагор очерняет культуру и характер этих колонистов, отправленных в Коринф, он противопоставляет их грекам, которые жили в Коринфе ранее, а не колонистам, которых можно встретить в других римских городах. колонии того периода. Лучшая оценка описания Кринагора дана К. Хартиганом, который пишет: "Его реакция на римское поселение в Коринфе - это реакция рассерженного грека: лучше видеть город опустошенным, чем допустить, чтобы его слава была запятнана жителями из низших слоев общества"[4]. Более того, из-за литературных пристрастий Кринагора и его пристрастия к греческому языку нужно быть осторожным, используя его грубые и в высшей степени риторические придирки, чтобы утверждать, что римский Коринф состоял из разношерстных маргиналов, лишенных какой-либо римской культуры. Многие исследователи Нового Завета некритически отнеслись к жалобе Кринагора. Если жалоба Кринагора что-то и доказывает, так это то, что, по его мнению, как филэллина, культура имперского Коринфа была слишком римской и недостаточно греческой.

Недавно В. П. Ферниш процитировал Кринагора, а также другие источники, чтобы доказать, что ранние колонисты не были "римлянами" ни по своей культуре, ни по мировоззрению, очевидно, потому что они были бедными и вольноотпущенниками[5]. Литературные источники, собранные Фернишем, явно по-разному интерпретируются в отношении коринфских колонистов. Например, использование Кринагором термина παλιμπρήτοισι больше говорит о его собственной способности к клеветнической и уничижительной риторике, чем о колонистах. Этот термин не подходит ни для вольноотпущенников[6] в целом, ни для тех, кто обладал административными и коммерческими возможностями, необходимыми для обеспечения быстрого возвышения Коринфа в ранней империи[7].

Труды Страбона, Аппиана и Плутарха также были неверно истолкованы в ходе этих дебатов. Страбон сообщает, что Цезарь колонизировал Коринф в основном за счет вольноотпущенников[8], в то время как Аппиан говорит, что Цезарь отправлял в Коринф и Карфаген бедняков, которые просили землю[9]. В книге Плутарха "Цезарь" прямо говорится, что колонизация Коринфа и Карфагена солдатами была ярким примером усилий Цезаря по завоеванию популярности среди влиятельных групп[10]. Нет никаких свидетельств того, что большинство римских вольноотпущенников, ветеранов и тех, кого римляне лишили земли, были категорически настроены против Рима. Скорее всего, те колонисты, которых Цезарь посылал в Коринф, независимо от их социального статуса, расового и национального происхождения, были в основном защитниками римских ценностей и культуры. В этой связи следует помнить, что культурные нравы и религиозные привычки, по сути, не являются выражением социальной принадлежности человека. Безусловно, культура коринфских колонистов была разнообразной, и, по общему признанию, не может быть никаких сомнений в том, что во втором веке нашей эры город становился все более греческим[11]. Однако это признание сильно отличается от широко распространенного утверждения о том, что присутствие римской культуры в этой римской колонии было незначительным или эфемерным во время служения Павла там.

[1] Серьезное прочтение надписей, данных в Allen B. West, *Corinth,* т. VIII, Pt. II, *Latin Inscriptions 1896-1926* (Cambridge: Harvard University Press, 1931) и John H. Kent, *Corinth,* т. VIII, Pt. Ill, *The Inscriptions 1926-1950* (Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1966) делает очевидным римский характер гражданских и правительственных учреждений Коринфа.

[2] K. Joachim Marquardt, *Romische Stattsverwaltung,* т. 3, *Sacralwesen,* 2-е изд. Handbuch der rbmischen Alterthumer, 6 (Leipzig: S. Hirzel, 1885) 1—2.

[3] *Anthologia Graeca* 9.284. *Greek Anthology,* Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1948) т. 3, 153. "Каких жителей, о несчастный город, принял ты, и вместо кого? Увы, великое бедствие Греции! Лучше бы ты, Коринф, лежал ниже земли и был пустыннее ливийских песков, чем всецело предоставленный такому сборищу негодяев-рабов, терзать кости древних Вакхиад!".

[4] Karelisa Hartigan, *The Poets and the Cities. Selections from the Anthology about Greek Cities.* Beitrage zur klassischen Philologie, 87 (Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1979) 103; ср. также 10-12; Хартиган замечает: "Эта эпиграмма — скорее, подлинная греческая реакция на событие, произошедшее на греческой земле. Это не личный выпад против Юлия Цезаря, а выражение гнева против романизации Греции".

[5] Furnish, *II Corinthians,* 6-7.

[6] Для общего представления о вольноотпущенниках в эпоху поздней Республики и ранней Империи см. Susan Treggiari, *Roman Freedmen during the Late Republic* (Oxford: Clarendon Press, 1969) и A. M. Duff, *Freedmen in the Early Roman Empire* (New York: Barnes & Noble, 1958); см. также Hartigan, *The Poets and the Cities,* 11-12.

[7] Об агрессивном развитии римского Коринфа см. Wiseman, 'Corinth and Rome I’, 509-30.

[8] Strabo, *Geographica* 8.6.23.

[9] Appian, *Libyca* 8.20.136.

[10] Plutarch, *Caesar* 57.8.

[11] (Ps) Dio Chrysostom, *Corinthiaca* 37.26.

Письменные и нумизматические памятники являются более объективным показателем присутствия латинизации в Коринфе, чем филоэллинские предрассудки Кринагора, чью эпиграмму Джером Мерфи-О'Коннор справедливо назвал "скорее жалобой грека на былую славу, чем точным отчетом"[1]. Надписи ясно свидетельствуют о существовании значительного римского культурного присутствия в Коринфе в первом веке. В своей работе "Коринф: надписи, 1926-1950" Дж. Х. Кент отмечает: "Следует отметить, что из 104 текстов, относящихся к периоду правления Адриана, 101 написан на латыни и только три - на греческом, что является фактической монополией латинского языка"[2]. Более того, нумизматические данные свидетельствуют о том, что "латинский был официальным языком еще в 69 году нашей эры'[3].

Как следует интерпретировать эти лингвистические свидетельства и их значение для реконструкции уровня римской культуры в этом так называемом греческом городе? Уэйн Микс говорит о "латинском облике колонии", который проявился в том факте, что "в первом веке практически все публичные надписи были на латыни"[4]. Кроме того, следует отметить, что невозможно доказать, хотя некоторые пытались это сделать, что греческий был языком Коринфа[5] просто потому, что Павел писал к коринфянам по-гречески. По аналогии, можно было бы доказать, что греческий был языком города Рима, потому что послание Павла в Рим было написано на греческом языке[6]. Язык — это не только культурный феномен, но и средство распространения культуры. Это преобладание латинских надписей указывает на то, что романизация, должно быть, была одной из ярких культурных сил в Коринфе еще в первом веке нашей эры.

IV. РИМСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ГОЛОВНЫЕ УБОРЫ

Необходимо исследовать римскую практику ношения религиозных головных уборов в более широком контексте отношения римлян как к одежде, так и к религиозным ритуалам. Только лучше понимая дух римской религиозной одежды, которому не было аналога среди греков[7], можно объяснить устойчивость этого стиля на греческой земле и его жизнеспособность среди римских мужчин коринфской христианской общины.

У римлян был особый интерес, если не сказать зацикленность, к подобающей одежде, подходящей как для светских, так и для священных случаев. Приведенное ниже сравнение взглядов римлян и греков поучительно для того, чтобы подчеркнуть отличительный характер взглядов римлян, живших в колонии, основанной на греческой земле. Например, греческая одежда, как правило, была декоративной, в то время как римская носила более символический характер.

Греческая одежда обычно отражала личный выбор, но римская одежда чаще указывала на социальный статус человека. У римлян считалось, что людям разного возраста подходит разная одежда; греки не использовали одежду для определения возраста. Греческая одежда была одинаковой для разных занятий, но римская одежда менялась для разных видов деятельности. Самоидентификация греков в большей степени зависела от их речи и образования, в то время как римлянин часто выделялся тем, что он носил[8].

Дело не в том, что греки избегали головных уборов. Скорее, и им, и римлянам было ясно, что привычка римлян носить головные уборы во время богослужений резко контрастировала с практикой других народов. В религиозных вопросах и греки, и римляне признавали, что существует "греческий способ" (*ritus Graecus*) и "римский способ" (*ritus Romanus*)[9] поклоняться.

Римляне не только в большей степени, чем греки, руководствовались статусом и правилами в одежде, но и во взглядах римлян на молитву и жертвоприношение проявлялось различие в этике. К. Латте верно заметил:

> *В целом римское жертвоприношение демонстрирует ритуализм, который также характерен для религиозного мышления римлян ... Они выходят далеко за рамки того, что мы находим в Греции . . . Молитва также гораздо более строго привязана к формулам, чем у греков*[10].

В свете строгого отношения римлян как к одежде, так и к богослужению нетрудно представить себе упорство, проявляемое носителями римского наследия в отношении характера и уместности ношения головных уборов во время молитвы и пророчеств.

[1] Jerome Murphy-O'Connor, St. *Paul's Corinth. Texts and Archaeology.* Good News Studies, 6 (Wilmington, Del.: Glazier, 1983) 51.

[2] Kent, *Corinth: The Inscriptions 1926-1950,*119.

[3] Kent, *Corinth: The Inscriptions,* 18, сноска 5.

[4] Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1983) 47.

[5] Furnish, *II Corinthians,* 10.

[6] О проблеме письменной и устной латыни на римском Востоке см. J. P. V. D. Balsdon,*Romans and Aliens* (London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1979) 123-35.

[7] Харрианна Миллс в 'Greek Clothing Regulations: Sacred and Profane', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 55 (1984) 255-65 права, указывая на место правил, касающихся священной одежды, в греческой религии. Однако она не опровергла традиционное понимание особого римского этоса в отношении одежды. Филлис Калхэм недавно присоединилась к статье Миллса и отметила: "Теперь должно быть ясно, что греческие и римские правила, о которых идёт речь, имеют ряд существенных общих черт и что сравнительный анализ может быть оправдан, но было бы недопустимо упускать из виду некоторые различия между культурами, которые необходимо учитывать... Очевидно, что ни одно из рассматриваемых греческих обществ не обозначало так навязчиво различия в возрасте, статусе, классе, поле, а также религиозной или политической роли с помощью цветовой кодировки и декоративных полос, как это делали римляне". 'Again, What Meaning Lies in Colour?, *Zeitschrift fur Papyrologie und Epigraphik* 64 (1986) 239.

[8] Краткое изложение и пересказ из Margarete Bieber, *Entwicklungsgeschichte der griechischen Tracht.* 2-е изд. (Berlin: Gebr. Mann, 1967) 39-42 и Larissa B. Warren, 'Roman Costumes. A Glossary and Some Etruscan Derivations' в *ANRW* (1973) 1.4: 584-614. О греческих стилях одежды в целом см. Margarete Bieber, *Griechische Kleidung* (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1928).

[9] Marquardt*, Romische Staatsverwaltung. Das Sacralwesen, 3: 186-7; Karl-Heinz Roloff, 'Ritus', Glotta 33 (1954) 36-65 passim;* Inez S. Ryberg*, Rites of the State Religion in Roman Art.* Memoirs of the American Academy in Rome, 22 (Rome: American Academy in Rome, 1955) 27, 43, 97, 136, 176-7; Macrobius*, Saturnalia 1.8.2; 3.6.17; 3.12.1;* Varro*, de Lingua Latina* 5.84.130; Дионисий Галикарнасский в *Antiquitates Romanae* описывает это явление фразой ὁ πατρικὸς νόμος; (12.16.23).

[10] Kurt Latte*, Römische Religionsgeschichte. Handbuch der Altertumswissenschaft,* V,4 (Miinchen: C. H. Beck'sche, 1967) 392. Несколько более мягкую интерпретацию отношения римлян к молитве дает Хендрик Вагенвоорт в 'Wesensziige altromischer Religion', в *ANRW* 1.2: 356-9.

Как упоминалось ранее, Плутарх, будучи греком, находил странным, что римляне совершали богослужения с покрытой головой, хотя отдельные римляне покрывали и непокрывали свои головы по целому ряду причин. Изучение латинского существительного *caput* в словаре *Thesaurus Linguae Latinae*[1] демонстрирует разнообразие сакральных, светских и психологических контекстов, в которых покрывается голова. Голова могла быть покрыта, например, для защиты от непогоды[2], чтобы скрыть свое лицо от надвигающейся смерти[3], чтобы продемонстрировать уважение и подобострастие[4], и для содействия религиозной преданности и благочестию[5], вот лишь несколько примеров.

Некоторые римские священнослужители постоянно носили головные уборы. Фламину Диалису не разрешалось выходить из своего дома без плотно прилегающей шапочки (*галеруса*) с шипом (*апексом*), прикрепленным к ее верхушке[6]. Это жреческое одеяние визуально засвидетельствовано на римских монетах и на *Ara Pacis Augustae* в городе Риме[7]. Аналогичным образом, небольшая группа весталок-девственниц обычно покрывала свои головы одеянием, известным как *суффибулум*, во время выполнения своих жреческих функций, и этот обычай подтверждается литературными и археологическими свидетельствами[8].

Помимо этих специфических литургических одеяний, которые носили исключительно определенные священники и жрицы, существовало совершенно иное одеяние, которое носили другие люди, выполняя священнические функции. Это одеяние использовалось как в частных, так и в общественных религиозных обрядах, таких как молитва, жертвоприношение и пророчество, и обычно обозначалось фразой *capite velato*. Этот жест состоял в натягивании части одежды или тоги на затылок, а затем вперед до тех пор, пока она не приблизится к ушам или не закроет их[9].

В дополнение к многочисленным литературным упоминаниям, эта римская пиетистская практика подтверждается археологическими находками не только в Италии, но и в Коринфе и Малой Азии[10], начиная со времен Римской республики и заканчивая более поздней Римской империей. Именно этот широко распространенный религиозный жест, известный как *capite velato*, используемый как постоянным римским духовенством, так и мирянами, совершающими богослужение, является основой одежды для богослужения, упомянутой в 1 Кор.11:4.

Сами древние не были уверены, как возник этот римский обычай[11]. Можно кратко изложить распространенную этиологическую легенду, объясняющую этот обычай. Когда Эней прибыл в Италию, он стал поклоняться богам. По окончании молитвы он уже собирался принести в жертву животное, когда заметил поблизости одного из своих врагов. Он встревожился из-за этого потенциального вторжения в его богослужение и решил натянуть часть своей тоги на затылок, закрыв уши, в качестве защитного щита от того, что, как он опасался, могло быть предвестником надвигающегося зла. Поскольку его молитва и богослужение завершились благоприятным образом, он и его предки сохранили этот обычай в своем богослужении[12].

[1] *Thesaurus Linguae Latinae* (Leipzig: P. G. Teubner, 1900) 3: 384-427.

[2] Cicero, *de Senectute* 10.34: "Ни дождя, ни холода, с покрытой головой не обойтись". Похожую мысль можно найти в Varro *Menippeae* frag. 156 (= 161).

[3] Horace, *Sermones* 2.3.37: "Мне хотелось бы броситься в реку с покрытой головой".

[4] Petronius 57: "Я — мужчина среди мужчин, хожу с непокрытой головой, никому не должен ни копейки казенных денег".

[5] Моим поискам этих текстов очень помогли *Thesaurus Linguae Latinae,* 3: 387-8, Giulio Cressedi, '"Caput Velatum" e "Cinctus Gabinus"', *Rendiconti. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Accademia nazionale dei Lincei* 5 (1950) 450-6, и Henri Graillot, 'Velamen, Velamentum', в *Dictionnaire des antiquitis grecques et romaines,* изданном Ch. Daremberg and Edm. Saglio (Paris: Librairie Hachette, 1919) 5: 670-1. Samson Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Homer* (Hildesheim: Georg 01ms,1977) был бесполезен.

[6] Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 10.15.16-17, Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 10.15.16-17, sine apice sub divo esse licitum non esse; sub divo uti liceret, non pridem a pontificibus constitutum; Lucan, *Bellum Civile* 1.604 Et tollens apicem generoso vertice flamen; Festus s.v. Apex, qui est sacerdotum insigne; Valerius Maximus *Facta et Dicta Memorabilia* 1.1.5 At Q. Sulpicio inter sacrificandum e capite apex prolapsus idem sacerdotium abstulit. Hermann Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae* (henceforth *ILS)* (Berlin: Weidmann, 1954) no. 4 (т. 1, 2). Quei apice insigne Dialis Flaminis gesistei. В общем см. C. Jullian, 'Flamen, Flaminica, Flamonium', в *Dictionnaire des antiques,* 2 (1896) 1167-71, 1179; G. Wissowa *Religion und Kultus der Romer,* 2-е изд. Handbuch der klassischer Altertumswissenschaft, IV. 5 (Miinchen: C. H. Beck'sche, 1971) 499; Kurt Latte, *Romische Religionsgeschichte,* 2-е изд. Handbuch der Altertumswissenschaft T. 4 (Munchen: C. H. Beck'sche, 1976) 404; P. Habel, 'Apex', в *Paulys Realencyclopadie* (1894) т. 1: 2699-700; и особенно информативная глава в 'Insignien und Tracht der Priester'(Renate von Schaewen), *Romische Opfergerdte, ihre Verwendung im Kultus und in der Kunst.* Archaologische Studien, 1 (Berlin: Dr.Emil Ebering, 1940) 59-65.

[7] Причина для строительства *Ara Pacis Augustae* особо отмечена в *Monumentum Ancyranum* 12.2 следующими словами: "Сенат проголосовал за освящение алтаря *Pacis Augustae* в честь моего возвращения на Марсово поле, в котором обязал магистратов, жрецов и весталок совершать ежегодное жертвоприношение; это событие можно датировать приблизительно 10 г. до н. э". По поводу Ara Pacis Augustae следует обратиться к H. Riemann, «Pacis Ara Augustae», в *Paulys Realencyclopadie* (1943) т. 18.2: 2082-107; I. S. Ryberg, *Rites of the State Religion in Roman Art,* 38-48; Giuseppe Moretti, *The Ara Pacis Augustae.* Series of Itineraries of the Museums, Galleries and Monuments in Italy, 67 (Rome: Instituto Poligrafico dello Stato,1975); Erika Simon, *Ara Pacis Augustae* (Greenwich, Conn.: New York Graphic Society Ltd., 1968); Anthony Bonanno, *Portraits and Other Heads on Roman Historical Relief up to the Age of Septimius Severus.* BAR Supp. Ser., 6 (Oxford: British Archaeological Reports, 1976) 23-34; *The Cambridge Ancient History,* изданное S. A. Cook, *et al., Volume of Plates IV,* подготовлено C. T. Seltman (Cambridge: University Press, 1960) 112-24; Lillian M. Wilson, *The Roman Toga.* The Johns Hopkins University Studies in Archaeology, 1, изданное D. M. Robinson (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1924) 43-60 более заинтересовано одеждой, чем ее религиозным значением. Райберг в *Rites of the State Religion in Roman Art, 44* отмечает, "Фламины в официальной одежде впервые в искусстве появляются на *Ara Pacis . . .* ".

[8] (Sex. Pompeius) Festus, 474—5, "Суффибулум — это одеяние, которое весталки всегда надевают на голову во время жертвоприношения; оно удерживается на месте застежкой [fibula – прим. пер.]". Соответствующие источники с обсуждением иконографии приведены в Hans Jucker, 'Bildnisbiiste einer Vestalin', *Mitteilungen des Deutschen Archaologischen Instituts* (Romische Abteilung) 68 (1961) 93-113. Покрытые весталки изображены на *Ara Pacis Augustae.* Edward A. Sydenham, *The Coinage of the Roman Republic,* revised with Indexes by G. C. Haines (London: Spink & Son Ltd., 1952) PL 24, no. 834 изображает весталку под вуалью.

[9] В некоторых более ранних источниках *capite velato* ошибочно отождествлялся с другим стилем одежды, известным как Cinctus Gabinus, который заключался в «подпоясывании свободным концом тоги» (см. Оксфордский латинский словарь). См., в частности, Warren, 'Roman Costumes', 606.

[10] О Коринфе см. Franklin P. Johnson, *Corinth*, т. 9 *Sculpture* 1896-1923 (Cambridge: Harvard University Press, 1931) 70-2, рис. 134 (портреты из 'Julian Basilica'). О примерах в Анатолии см. в книгах Jale Inan and Elisabeth Alfdldi-Rosenbaum, *Roman and Early Byzantine Portrait Sculpture in Asia Minor* (London: Oxford University Press, 1966) и *Romische und fruhbyzantische Portrdtplastik aus der Tiirkei. Neue Funde* (Mainz: Zabern, 1979).

[11] Различные предложения даны в Plutarch, *Aetia Romana et Graeca* 266C; Dionysius of Halicarnassus, *Antiquitates Romanae* 12.16.2-3; Vergil, *Aeneis* 3. 403-9; Festus 322M; Macrobius, *Saturnalia* 3.6.17; Servius, *In Vergilium Commentarius* 3. 407; 8. 288. В общем см. Georg Appel. *De Romanorum precationibus.* Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 7.2 (Giessen: Alfred Topelmann, 1909) 190.

[12] Dionysius of Halicarnassus, *Antiquitates Romanae* 12.16.2-3. Отчет Сервия (в Vergilium Commentarius 3.407) гласит следующее: "следует знать, что приносящие жертвы всем богам имели обыкновение покрывать головы именно по этой причине, чтобы не привлекать к себе посторонних взглядов во время богослужения".

В дополнение к наблюдениям греческих авторов Дионисия и Плутарха на эту тему[1], о традиционности этой римской практики свидетельствуют греческие и латинские тексты, памятники, монеты и остатки скульптур, отражающие римские религиозные традиции и нравы как в западных, так и в восточных регионах империи[2]. Приведенные ниже данные свидетельствуют о повсеместной связи этого жеста со значительными политическими деятелями, официальными и публичными священническими литургиями, а также с религиозными проявлениями простых людей.

Правители

Плутарх, Ливий и Овидий рассказывают о божественном избрании царя Нумы, выдающегося патриарха римской религии[3]. Согласно Ливию (около 60 г. до н.э. - 15 г. н.э.), авгур, возложивший правую руку на голову Нумы и молившийся о божественном подтверждении избрания Нумы, "сидел слева от Нумы, с покрытой головой и держа в правой руке изогнутый посох без сучка, который они называют "литуус"[4]. В версии Плутарха о божественном назначении царя Нумы говорится ἐνταῦθα τῶν μαντέων ὁ πρωτεύων τὸν μὲν εἰς μεσημβρίαν τρέψας ἐγκεκαλυμμένον[5]. По свидетельству Овидия, непосредственно перед тем, как Нума вознес свою молитву и принес жертву, "царь встал и, накрыв голову белоснежным капюшоном, воздел руки, которые боги уже так хорошо знали"[6].

Конечно, было уместно назвать этого почтенного политического лидера и основателя римской религиозности в *capite velato*. То же самое можно было сказать и о более поздних политических лидерах. Иконографическое воплощение этого религиозного одеяния умело использовалось в эпоху поздней республики и ранней империи для пропаганды представлений о благочестии и религиозном консерватизме таких личностей, как Марк Антоний и Юлий Цезарь[7]. Этот символ стал обычным явлением в нумизматической иконографии и для более поздних императоров, например, Калигулы, Домициана, Адриана, Антонина Пия, Марка Аврелия, Коммода, Пертинакса и Септимия Севера[8]. Скульптуры, саркофаги, алтари и монументальные рельефы также изображали римских правителей в *capite velato*[9].

Духовенство

В рассказе, датируемом четвертым веком до нашей эры, Ливий рассказывает, что римский жрец был в *capite velato* перед тем, как обратиться к нескольким божествам и силам[10]. В более поздней сцене Ливий описывает знаки отличия жрецов и авгуров следующими словами: "Его не видят в шапке и со щитом, с покрытой головой он убьет жертву или заберет авгура из цитадели."[11]. Римский филолог и антиквар Варрон, комментируя деятельность римских священников, отметил, что они всегда носили на голове покрывало[12]. Далее в

[1] H. J. Rose, *The Roman Questions of Plutarch. A New Translation with Introductory Essays & A Running Commentary* (New York: Biblo & Tannen, 1974) 173—4, имеет лишь поверхностное освещение этой темы.

[2] В дополнение к артефактным данным, указанным в сноске 12 на с.7, следует обратиться к сноскам 11(с.7), 3,4 ,6, 10, 11 и 12 ниже, 1,2,3, 5, 10 и 11(с.9), 1 и 2 (с.10).

[3] Plutarch, *Numa* 9-22; Dionysius of Halicarnassus, *Antiquitates Romanae* 2. 58-76; Cicero, *de Republica* 2.12(23)-15(29). В общем см. 'Numa Pompilius' в *Der Kleine Pauly* (1979) т. 4:185-6.

[4] Livy, *ab Urbe Condita* 1.18.7. *Livy,* Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1961) т. 1, 64, 66, capite velato sedem cepit dextra manu baculum sine nodo aduncum tenens, quern lituum appellarunt.

[5] Plutarch, *Numa* 7.2.

[6] Ovid, *Fasti* 3.363-4. *Ovid's Fasti,* Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1959) 146, constitit atque caput niveo velatus amictu iam bene dis notas sustulit ille manus.

[7] Edward A. Sydenham, *The Coinage of the Roman Republic,* пересмотрено с индексами G. C. Haines (London: Spink & Son Ltd., 1952) PI. 28, no. 1069 (Julius Caesar); no. 1077 (Mark Antony). Cf. also Margarete Bieber, The Development of Portraiture on Roman Republican Coins', *ANRW* 1.4: 883.

[8] Harold Mattingly and Edward Sydenham, *The Roman Imperial Coinage* (London: Spink & Son Ltd.): Caligula: vol. 1 (1923) 117, no. 35 (= PI. 17, no. 16); Domitian: т. 2 (1926) 190, no. 283 (= PI. 6, no. 91); Hadrian: т. 2, 373, no. 289 (= PI. 14, no. 283); Antoninus Pius: т. 3 (1930) 61, no. 294a (= PI. 2, no. 46); Commodus: т. 3, 232, nos. 247, 249 (= PL 8, nos. 165,160) 383, no. 161 (= PI. 15, no. 296); Pertinax: т. 4.1 (1936) 8, no. 13 (= PI. 1, no. 10); Septimius Severus: т. 4.1, 116, no. 188 (= PL 6, no. 13). В общем см. Ryberg, *Rites of the State Religion,* 174-89.

[9] Август: *Ara Pads Augustae* (= Ryberg, *Rites of the State Religion,* PL 12, fig. 23a); бельведерский алтарь (= Ryberg, *Rites of the State Religion,* PL 15, fig. 28b); алтарь от Викуса Сандалиариуса (= Ryberg, *Rites of the State Religion,* PL 16, fig. 31); коринфская статуя из базилики Юлиана *capite velato* (= Johnson, *Corinth.* т. 9 *Sculpture 1896-1923,* 70-72, fig. 134); другие статуи Августа как Великого Понтифика (= *Cambridge Ancient History. Volume of Plates 4,* издание C. T. Seltman [Cambridge: University Press, 1960] 45, fig. b; 147, figs, c-d; 149, fig. b). Тиберий: молодой Тиберий *capite velato* (= *Cambridge Ancient History Plates 4,* 153, fig. a). Суоветаурилия Лувра (= Ryberg, *Rites of the State Religion,* PL 35, fig. 54a). Траян: Триумфальное жертвоприношение, Арка Беневенто (= Ryberg, *Rites of the State Religion,* PL 55, fig. 83); Колонна Траяна (= Ryberg, *Rites of the State Religion,* Pis. 36, fig. 55; 37, fig. 56; 38, fig. 57; 43, fig. 65). Адриан: усыновление Антонина Адрианом, парфянский памятник в Эфесе (= Ryberg, *Rites of the State Religion,* PL 47, fig. 72a). Марк Аврелий: триумф Марка Аврелия (= Ryberg, *Rites of the State Religion,* PL 56, fig. 86). Септимий Север: Жертвоприношение гению Августорума в Лепцисе (= Ryberg, *Rites of the State Religion,* PL 48, fig. 73a).

[10] Livy, *ab Urbe Condita* 8.9.6-7. *Livy,* Loeb Classical Library (1957) т. 4, 37. "Жрец велел ему надеть тогу с пурпурной каймой и, покрыв голову вуалью, произнес следующее: «Я призываю тебя и поклоняюсь тебе, я молю и прошу твоей благосклонности".

[11] Livy, *ab Urbe Condita* 10.7.9-10. *Livy,* Loeb Classical Library (1957) т. 4, 383, 385. "Кто, говорю я, станет возражать, если такие люди добавят к этому знаки отличия понтификов и авгуров? Разве человек, облаченный в одежды Юпитера Всеблагого и Величайшего, проехавший по Городу в позолоченной колеснице и восшедший на Капитолий, – разве не будет он виден с чашей и посохом, когда, покрыв голову, он приносит жертву или получает предсказание от Цитадели?".

[12] Varro, *de Lingua Latina* 5.15.84, flamines . . . capite velato erant semper.

той же работе Варрон упоминает головную повязку, которую носили некоторые женщины-религиозные служительницы (*sacerdotulae*). Затем он предлагает этимологию слов "вуаль" и "мода" и заключает, что "согласно римскому обряду, когда женщины совершают жертвоприношение", *capita velant*[1]. Цицерон в обращении к некоторым священникам отмечает, что они выполняют свои обязанности в *capite velato*[2]. В латинском эпосе первого века *Argonautica* Валерий Флакк приводит эпизоды о Мопсусе, провидце и пророке аргонавтов. В одном из них говорится, что "когда Мопсус дивился знамению, он увидел вдали курган на краю берега и, накрыв голову, налил себе вина и призвал дух"[3].

Надпись, сделанная арвальскими братьями, дает представление об их религиозной практике[4]. Эта коллегия собиралась в доме своего лидера (*sacrificium deae Diae hoc anno erit a. d. XVI k. Iun. domo*), а также в храме (*in pronao aedis Concordiae*). Луций Вераций Квадрат, руководитель богослужения, описан такими словами: "глава арвальских братьев, омыв руки и покрыв голову покрывалом, под священной крышей, повернувшись лицом на восток, вместе со своими коллегами провозгласил жертвоприношение Деа Диа"[5].

Кроме того, в городе сохранилось множество памятников и статуй, изображающих авгуров, жрецов и жриц, которые изображаются главными во время выполнения жреческих функций[6]. Датировка этих памятников насчитывает несколько столетий. Бесспорно, самым примечательным памятником в этом отношении является *Ara Pacis Augustae*, на панелях которого изображены девственницы-весталки, священники и магистраты в *capite velato*. Другие примечательные памятники, на которых изображены люди с покрытой головой, включают: (а) рельеф весталок (Палермо), (б) авгура, рожденного свыше (*renatus in aeternum*), который является поклонником Сараписа, (в) алтари Викомагистри, (г) *Ara Pietatis*, (д) Римский алтарь Манлий и (е) алтарь Агенобарба[7]. На великолепной статуе публичной жрицы *capite velato* из Помпей первого века сохранилась надпись: *Eumachiae L(uci) f(iliae) sacerd(oti) publ(icae) fullones*[4]. Нумизматические свидетельства также изображают жрецов, приносящих жертву в *capite velato*[9].

Миряне

Этот распространенный обычай покрывать голову во время богослужения подвергся саркастической критике со стороны эпикурейца Лукреция:

> *Нет благочестия в том, чтобы часто показываться с покрытой головой, поворачиваясь к камню и приближаясь к каждому алтарю, не падать ниц на землю и не простирать ладони перед святилищами богов, не кропить алтари кровью животных на показах и не связывать обет с обетом*[10].

Еще одно доказательство этого приводит Плавт, который приводит прозаический пример женщины, надевающей религиозное покрывало во время родовых схваток и молящейся бессмертным богам[11].

Последним свидетелем этого пиетистического жеста является Вергилий, который пишет с более благожелательной точки зрения, чем Лукреций. Учитывая, что "Вергилий часто использует в "Энеиде" возможность дать общее представление о римских обычаях, особенно религиозных"[12], приведенное ниже описание наставлений пророка Елены относительно религиозных обрядов весьма поучительно:

[1] Varro, *de Lingua Latina* 5.29.130. *Varro On the Latin Language,* т. 1,123. "Точно так же плетеная лента, которой закрепляли волосы на голове, называлась capit («головная повязка»), от слова caput («голова»); и ее младшие жрицы имеют обыкновение носить на головах даже сейчас. So rica («покрывало») происходит от слова ritus («мода»), поскольку, согласно римскому ритуалу, женщины, принося жертву, покрывали головы".

[2] Cicero, *de Domo sua* 124. *Cicero. The Speeches,* Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1961) 278-80. "Это ты — ты, говорю я, — с покрытой головой, в присутствии созванного тобой собрания, с установленной жаровней, освятил имущество твоего друга Габиния, которому ты подарил все королевства Сирии, Аравии и Персии". Tu, tu, inquam, capite velato, contione advocata, foculo posito, bona tui Gabinii, cui regna omnia Syrorum Arabum Persarumque donaras, consecrasti.

[3] Valerius Flaccus, *Argonautica* 5.95-7. *Valerius Flaccus,* Loeb Classical Library (Cambridge:Harvard University Press, 1958) 250, Omina Mopsus dum stupet, in prima tumulum procul aspicit acta, obnubensque caput cineri dat vina vocato. О предании о Мопсе как о вдохновенном пророке, одержимом божеством, см. Pindar, *Pythia* 4.189-93; Apollonius Rhodius, *Argonautica* 1.65, 79-80, 1083-86, 1106; 2.923; 3.540-55, 916, 938; 4.1502-4; Valerius Flaccus, *Argonautica* 1.205-10, 383-86; 3.372-78; 4.546; 5.95-7.

[4] В общем см. G. Henzen, *Acta Fratrum Arvalium Quae Supersunt* (Berlin: Georg Reimer,1874); о священстве Арвала см. Martha W. H. Lewis, *The Official Priests of Rome under the Julio-Claudians. A Study of Nobility from 44 B.C. to 68 A.D.* Доклады и монографии Американской академии в Риме, 16 (Rome: American Academy in Rome, 1955) 144-50.

[5] Перевод и редактирование: Naphtali Lewis and Meyer Reinhold, *Roman Civilization. Sourcebook II: The Empire* (New York: Harper Torchbook, 1966) 557 (= Dessau, *ILS* no. 5036.6, magister fratrum Arvalium manibus lautis velato capite sub divo columine contra orientem deae Diae cum collegis sacrificium indixerunt); ср. Dessau, *ILS* no. 5039 Postea inde praetextati capite velato vittas (sic) spiceis coronati lucum adscenderunt.

[6] J. Toutain, 'Sacrificium', в *Dictionnaire des antiquitis,* 4.2 (1911) 97 "Такое расположение тоги [т. е. capite velatol] прекрасно видно на многих памятниках".

[7] Эти памятники приведены в Ryberg, *Rites of the State Religion* as follows: a. = PI. 14, fig. 27; b. = PI. 60, fig. 97c; c. = PI. 15, fig. 28b; 16, figs. 29, 30, 32; 24, fig. 37c-d; d. = PI. 19, figs, a, c; e. = PI. 25, fig. 39a; f. = PI. 8, figs. 17a-c.

[8] Dessau, *ILS* no. 6368; cf. no. 3785; о социальных и архитектурных аспектах этой статуи и здания, в котором она была установлена, см. August Mau, *Pompeii, Its Life and Art* (New York: MacMillan Company, 1902) 110-48; 445-55 и Walter O. Moeller, The Building of Eumachia: A Reconsideration', *AJA* 76 (1972) 323-7.

[9] Mattingly and Sydenham, *Roman Imperial Coinage,* т. 1, 78, no. 178 (PI. 2, no. 22) и Ryberg, *Rites of the State Religion,* 174-89.

[10] Lucretius, *de Rerum Natura* 5.1198-1200. *Lucretius de Rerum Natura,* Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1982) 424, Nee pietas ullast velatum saepe videri vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras nee procumbere humi prostratum et pandere paltnas ante deum delubra nee aras sanguine multo spargere quadrupedum nee votis nectere vota. Очень качественная статуя безымянного римлянина, приносящего жертву в *capite velato*, представлена в *Cambridge Ancient History Plates 4,* 59, fig.

[11] Plautus, *Amphitruo* 1091—4 Ut solent puerperae invocat deos immortales, ut sibi auxilium ferant, manibus puris, capite operto. *Plautus,* Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1961) т. 1,117. "Она воззвала к бессмертным богам, чтобы они помогли ей, как это делают женщины во время родов, с чистыми руками и покрытой головой".

[12] R. D. Williams, *P. Vergili Maronis Aeneidos. Liber Tertius.* Edited with a commentary (Oxford: Clarendon Press, 1967) 142.

Более того, когда корабли пересекут моря и встанут на якорь, и когда ты будешь воздвигать алтари и приносить обеты на берегу, покрой свои волосы пурпурными одеждами, чтобы во время поклонения богам ни одно враждебное лицо не могло появиться среди священных огней и испортить знамения. Этот способ жертвоприношения соблюдай ты и твоя компания; соблюдая его, пусть дети твоих детей твердо стоят в чистоте[1].

Вскоре божественные предписания стали соблюдаться: "и перед алтарем мы покрывали свои головы фригийскими одеждами"[2]. Очевидно, что, по мнению Вергилия, религиозное покрывало было священным для благочестивых римлян, и игнорировать его можно было только за счет оскорбления римских богов и нарушения ритуальной неприкосновенности. Более того, одна из картин, изображающая Энея, поклоняющегося в *capite velato*, стала неотъемлемой частью *Ara Pacis Augustae*[3].

V. ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ

Прежде чем приступить к обобщению исторических свидетельств, необходимо принять к сведению критические замечания Ганса Литцманна, одного из немногих писателей, проявивших осведомленность о римских свидетельствах, хотя он и не смог адекватно указать на их значение. Взгляды Литцманна были поддержаны Альбрехтом Эпке в его часто цитируемой статье из "Теологического словаря Нового Завета" Киттеля[4] и, таким образом, вошли в общее сознание исследователей Нового Завета. Комментарий Литцманна к 1 Кор.11:4 следующий:

Для понимания этого места не следует придавать значения тому факту, как римляне ведут себя при жертвоприношении, а греки - нет ... потому что, во-первых, там отсутствует различие полов, о котором здесь идет речь, и, во-вторых, здесь речь идет не о жертвоприношении, а о молитве и ритуалах в открытом общественном собрании[5].

Первое возражение Литцманна — различие в отношении Павла к представителям обоих полов — содержит фундаментальное противоречие. Его замечание о том, что Павел был озабочен "свободой действий", в то время как римляне - нет, справедливо только в том случае, если мы хотим выделить и проанализировать происхождение совета Павла относительно покрытия головы мужчинами и женщинами. Если речь идет об этом вопросе, то ясно видна существенная разница между Павлом и его римскими современниками. Однако, если предметом исследования является историческая матрица мужской религиозной практики среди новообращенных апостолов Павла, то контраст Литцманна между отдельными предписаниями Павла для мужчин и женщин и унисекс-подходом римлян не имеет значения.

Кто-то может также возразить против толкования 1Кор.11:4 в свете римского обычая *capite velato*, поскольку совет Павла женщинам в 1Кор.11:5 показывает, что они молились и пророчествовали с непокрытыми головами. Можно было бы возразить, что это не в характере римских женщин - совершать богослужение с непокрытой головой на собрании. Хотя верно, что "женщины, кроме весталок, редко участвуют в ритуалах государственной религии" Рима в качестве жертвоприношений[6], верно и то, что в других контекстах римлянки действительно носили религиозные головные уборы. Об этом свидетельствуют артефакты, а также римские тексты, такие как сатирический рассказ Ювенала о женщине из римской знати. В нем говорится, что там она стояла перед алтарем, не считая постыдным покрыть голову покрывалом перед арфистом; она повторила по всей форме все предписанные ей слова; ее щеки побледнели, когда открыли ягненка"[7].

Это возражение не так убедительно, как может показаться на первый взгляд, если только не предположить, что из предписаний Павла следует, что головы всех женщин в собрании были обнажены во время молитвы и пророчествования. Это было бы необоснованным предположением, поскольку параллельная фраза πᾶς ἀνὴρ из 1Кор.11:4 не должна толковаться как означающая, что все мужчины в собрании в Коринфе молились и пророчествовали в *capite velato*. Многие, если не все римлянки, присутствовавшие на собрании в Коринфе, носили головные уборы во время написания посланий Павла, по крайней мере, когда они молились или пророчествовали. Очевидно, что совет Павла предназначался не для них. Действительно, ироничный тон Павла в 11:2-16 может быть вызван тем фактом, что многие женщины уже с радостью носили покрывала и, по сути, должны были носить их задолго до того, как услышали о Христе. Если не принимать во внимание несостоятельную реконструкцию, согласно которой все коринфские христианки были римлянками, то нетрудно представить ситуацию, когда часть христианок молилась и пророчествовала с непокрытой головой.

[1] *Aeneis* 3.403-9. *Virgil,* Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1956) т. 1, 374. Quin ubi transmissae steterint trans aequora classes et positis aris iam vota in litore solves, purpureo velare comas adopertus amictu, ne qua inter sanctos ignis in honore deorum hostilis facies occurrat et omnia turbet. hunc socii morem sacrorum, hunc ipse teneto; hac casti maneant in religione nepotes.

[2] *Aeneis* 3.543-7 Turn numina sancta precamur Palladis armisonae, quae prima accepit ovantis, et capita ante aras Phrygio velamur amictu, praeceptisque Heleni, dederat quae maxima, rite Iunoni Argivae iussos adolemus honores. *Virgil,* т. 1, 385. "Затем мы молимся святой силе Паллады, царицы бряцающего оружия, которая первой приветствовала наши приветствия, перед алтарем покрыли свои головы фригийскими одеждами, и, следуя настоятельному поручению, данному Геленом, должным образом приносим Юноне Аргосской предписанную жертву всесожжения".

[3] Erika Simon, *Ara Pads Augustae* (Greenwich, Conn.: New York Graphic Society Ltd., 1968); *Cambridge Ancient History, Plates IV,* 122. Иконография жертвоприношения Энея и ее использование в Ara Pacis обсуждается в G. Karl Galinsky, *Aeneas, Sicily, and Rome* Princeton Monographs in **Art** and Archaeology, 40 (Princeton: Princeton University Press, 1969) *passim.*

[4] Albrecht Oepke, 'κατακαλύπτω', в *TDNT* т. 3: 562.

[5] Lietzmann, *An die Korinther,* 53.

[6] Ryberg, *Rites of the State Religion in Roman Art,* 96.

[7] Juvenal 6.390-92. *Juvenal and Persius,* Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1957) 115. Примечательный фрагмент из сочинения римского автора комедии Титиния гласит: *Женщины, мойте руки и покрывайте головы*. Ср. сноски 8 и 11 на с.9 и Ryberg, *Rites of the State Religion,* PI. 29, fig. 45e.

Вторая критика Литцмана, согласно которой римляне надевали чадру только при жертвоприношении, в то время как Павел занимался молитвой и пророчеством, лишена смысла, прежде всего из-за ее атомистического подхода к римским религиозным жестам и одежде. Хотя верно, что жертвоприношение обычно было частью римского богослужения, столь же верно и то, что "Каждое жертвоприношение связано с молитвой"[1]. В своем исследовании использования римлянами головного убора Плутарх специально использует слово *ευχόμενος*, а Дионисий Галикарнасский утверждает, что *capite velato* было обычаем "по случаю каждой молитвы"[2]. Кроме того, художественные и литературные свидетельства о римском авгуре с его *литуусом* ясно указывают на соединение *capite velato* с пророчеством в римском богослужении[3]. Кроме того, присутствие римских авгуров может быть подтверждено документально в римском Коринфе[4]. Не следует упускать из виду, что пророки, такие как Мопсус, одевались *capite velato*[5].

Следовательно, радикальная дихотомия Литцманна между римским жертвоприношением, с одной стороны, и христианской молитвой, и пророчеством - с другой, необоснованна и неточно отражает римскую религиозную практику или мышление. Римская практика *capite velato* была общим религиозным жестом, а не исключительно жертвенным жестом. Более того, такого рода бифуркация недостаточна для оценки возможной христианской адаптации нехристианских обрядов и для анализа процессов аккультурации и синкретизма в римском Коринфе.

В 1 Коринфянам 11:4-5 говорится о том, по какому поводу Павел дал совет и в чем заключались эти нежелательные действия. В частности, во время молитвы и пророчествования некоторые мужчины носили головные уборы, а некоторые женщины - нет. По мнению Павла, эти обычаи должны быть изменены, поскольку, по его мнению, семантическое значение того, что мужчины покрывают голову во время богослужения, противоречит мужскому главенству, утвержденному в 11:3. Использование слова *κεφαλὴ* в 11:3 и в 11:4-5 не является простым совпадением. Он выбрал слово *κεφαλὴ* в 11:3, потому что оно вытекает из практики, на основе которой были сформулированы его предписания; то есть он использовал слово *κεφαλὴ*, потому что эти покрывала были наложены на одну *κεφαλὴ*. Хотя Павла не очень волнует проблема покрывал (1Кор.11:2), он считает, что отношения между мужчинами и женщинами, обозначаемые словом *κεφαλὴ* ("глава"[6]), размываются, если не искажаются, из-за определенных обычаев покрывать голову во время богослужения в христианском собрании.

В заключение отметим, что коринфский вопрос о том, может ли мужчина покрывать голову, когда молится и пророчествует, возник из особой системы нравов, которые были присущи римскому пиетистскому и религиозному этосу[7] и, как доказывает археология, распространились на городские центры Средиземноморского бассейна, включая Коринф, за десятилетия до прихода христианства. Соответственно, не следует удивляться, обнаружив, что часть христианского братства в Коринфе продолжала демонстрировать этот особый пиетистический жест, один из многих, восходящих к этрусскому периоду его итальянского наследия[7].

Добавление.

Очень жаль, что проф. Гордон Фи отверг возможность римского контекста к 1Кор.11:4 в своем недавнем комментарии, озаглавленном *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1987) 507-8, когда он утверждает, что "почти нет свидетельств (картин, рельефов, скульптур и т.д.), что мужчины в любой из культур (греческой, римской, еврейской) покрывали головы". Отказавшись от надежды найти предысторию, которую можно реконструировать посредством исторического исследования современных культур, он неизбежно приходит к выводу: "В конечном счёте, однако, нам просто придётся признать, что мы не знаем. В любом случае, это гипотеза, какой бы она ни была".

[1] J. K. Marquardt, *Romische Staatsverwaltung,* 3:174.

[2] Plutarch, *Aetia Romana et Graeca* 266d; Dionysius of Halicarnassus, *Antiquitates Romanae* 12.16.3.

[3] Об использовании *lituus* см. Cicero, *de Divinatione* 1.30 и Livy, *ab Urbe Condita* 10.7.9—10.

[4] Allen Brown West, *Corinth, m. 8.2 Latin Inscriptions 18961926* (Cambridge: Harvard University Press, 1931) №№. 67 (с. 47), 86 (с. 72), 87 (с. 74), 88 (с. 75), 89 (с. 75), 90 (с. 76) и Kent, *Corinth. The Inscriptions 1926-1950,* №№. 156 (с. 73), 158-163 (сс. 74-5), 204 (с. 90).

[5] Ср. сноску 3 на с.9.

[6] Wayne Grudem, 'Does κεφαλὴ ("Head") Mean "Source" or "Authority over" в Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples', *Trinity Journal* ns 6 (1985) 38-5

[7] Связь совета Павла в 1 Кор. 11. 4 с современной римской практикой ношения покрывала также была замечена G. Cressedi, '"Caput Velatum"', *Rendiconti,* 456.

[8] K. Latte, *Rdmische Religionsgeschichte,* "Влияние [Этрурии] на одежду жрецов было сильным; жертвенное перо и навершие, несомненно, происходят из Этрурии, возможно, также литуус" (157) и "Оба [то есть головной убор и тога претекста] были заимствованы из Этрурии" (404).